

Mohammed Hocine Benkheira

## **Pierre Legendre, *La Passion d'être un autre. Étude pour la danse / De la Société comme Texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique***

Paris, Seuil, 2000 (1978), 353 p. (annexes, illustr.)  
(coll. « Points Essais ») / Paris, Fayard, 2001, 285 p.  
(index, illustr.)

### **Avertissement**

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

### Référence électronique

Mohammed Hocine Benkheira, « Pierre Legendre, *La Passion d'être un autre. Étude pour la danse / De la Société comme Texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 126 | avril - juin 2004, document 126.18, mis en ligne le 17 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/2231>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales  
<http://assr.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/2231>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

canoniques qu'on leur avait enseignées. Quant au fameux argument de l'incompatibilité rédhibitoire entre confucianisme exprimé en termes de logique chinoise et credo chrétien modelé par une pensée judéo-romaine, il est aisé de lui opposer la parfaite inculturation de l'islam dans la pensée confucéenne chinoise depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, bien que sa théologie, son histoire sainte et son éthique soient, vues depuis la Chine, très proches de celles du christianisme.

Françoise Aubin.

126.18

LEGENDRÉ (Pierre).

**La Passion d'être un autre. Étude pour la danse.** Paris, Seuil, 2000 (1978), 353 p. (annexes, illustr.) (coll. « Points Essais »).

**De la Société comme Texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique.** Paris, Fayard, 2001, 285 p. (index, illustr.).

La thèse la plus surprenante de P.L. au sujet de la danse, dans le premier ouvrage examiné ici, est qu'il s'agit d'un phénomène religieux. Pour bien comprendre cela, il faut rappeler qu'à ses yeux, ce qui spécifie la culture occidentale ce sont trois éléments essentiels : le contrat, l'État et le psychosomatisme. La danse est articulée aux deux derniers.

Un des problèmes essentiels de la politique, c'est que les institutions doivent s'adresser aux sujets, alors qu'elles sont dépourvues de corps (p. 12). Aussi faut-il les en doter. Par quel moyen ? La fiction juridique, qui implique « l'amour politique ». De ce point de vue, il ne fait aucun doute aux yeux de P.L. que l'évolutionnisme n'est pas de mise et que toute culture est sauvage selon un sens particulier. Ainsi la culture occidentale n'est pas moins *sauvage* que la culture dogon. La psychanalyse ne libère pas de la sauvagerie : les Occidentaux comme les sociétés de psychanalyse sont logés à la même enseigne que les primitifs. P.L. s'en prend à cette psychanalyse qui se met au service de l'ordre dogmatique (p. 31).

L'évolutionnisme au sujet de la danse se traduit par deux idées : d'une part, il y aurait une origine magique de la danse ; d'autre part, la danse moderne libérerait le corps, « favorisant la nouvelle jouissance sexuelle ». Or toute danse suppose une chorégraphie, c'est-à-dire un protocole ou un texte, que les danseurs (et les spectateurs) mettent en œuvre. Il n'y a pas de danse sans aliénation (p. 33). Dans cette perspective, P.L. récuse les problématiques qui opposent la danse à l'institutionnel, comme la libération à la tyrannie. C'est là « un anticonformisme officiel », qui s'accorde avec le

régime industriel : l'art et la culture sont « prescrits en calmants sociaux » (p. 25).

Une des thèses de P.L. dans cet ouvrage est : « Le corps est le premier matériau de la Loi » (p. 134), formule on ne peut plus d'actualité. N'est-ce pas de cela qu'il s'agit dans l'affaire du « foulard islamique » ? L'hostilité que celui-ci rencontre en France ne s'explique ni par le fait qu'il remet en question la laïcité d'État, ni parce qu'il ne tient pas compte de l'égalité entre hommes et femmes – il s'agit là d'idéaux (« valeurs ») qui dissimulent adroitement la Structure –, mais parce qu'il met en avant une autre « mystique du sexe » (p. 263).

Le parti pris méthodologique et théorique de P.L. est d'envisager les cultures ouest-européennes et nord-américaines comme les ethnologues et les anthropologues envisagent celles des sociétés du Tiers Monde, c'est-à-dire autrement que sur le mode spéculaire. On peut lire toute l'œuvre de P.L. comme un manifeste anti-évolutionniste et, par conséquent, anti-européocentriste.

Dans le second ouvrage, synthétique et concis, P.L. se propose de dévoiler au lecteur l'architecture de sa pensée. En effet, il y reprend, pour les condenser, ses positions théoriques déjà exposées dans les *Leçons*. Le livre est structuré en quatre importants chapitres, auxquels s'ajoute une conclusion. Comme à son habitude, P.L. accorde toute son importance à l'iconographie : outre l'illustration de la couverture, il comporte une merveilleuse reproduction de *La flagellation du Christ* de Piero della Francesca, grand peintre du Quattrocento, dont l'auteur propose une lecture (pp. 137 *et sq.*).

Déjà dans le titre, plusieurs termes posent problème. Qu'entend P.L., si opposé aux « social sciences », par *société* ? Les sociologues seront certainement troublés par cette formule « la Société comme Texte ». Ils seront nombreux à estimer qu'il s'agit d'une perspective *dangereuse* : en effet, comment peut-on assimiler société et texte ? Quant à parler d'anthropologie « dogmatique », n'est-ce pas un comble ? P.L. ne se sert pas de ce mot hâssable par provocation. Dès 1974, il mettait comme sous-titre à son premier ouvrage théorique : *Essai sur l'ordre dogmatique*. « Il y a déni d'un fait, écrit-il dès la première page : que toutes les cultures, y compris donc l'occidentale, vivent de vérités indémonstrables, de croyances aspirant au statut d'intouchables... » (p. 7). Voilà précisé d'emblée ce qu'il faut entendre par dogmatique, et en même temps circonscrit le domaine propre de l'anthropologie dogmatique. Quant au concept de Texte, il n'est pas réductible à celui d'écrit : il « ne s'épuise

pas dans la culture de l'écrit et du livre ». Le Texte renvoie à l'idée de tissu. Ce que reproche principalement P.L. aux sciences sociales, c'est d'enfourcher « la nouvelle dogmatique de l'anti-dogmatique » et la généralisation d'« une vision mécaniciste des sociétés » qui va de pair avec le refus d'« intégrer les ruptures introduites...dans le regard moderne sur le fonctionnement humain » (p. 8), notamment l'hypothèse freudienne de l'inconscient.

Le problème central est celui de l'institution de la vie, c'est-à-dire de la reproduction du vivant. L'Introduction lui est consacrée. Cette question est développée selon quatre niveaux : le langage ; la « théâtralisation du monde » ; le questionnement ; le problème de la référence.

La question du langage a deux effets : « construction de l'identité, énigmatisme du monde » (p. 17). « Avec le langage, fait irruption le sujet, notion non réductible à celle d'individu » (p. 17) : parce que le langage sépare l'homme des choses et le divise lui-même, il est également médiateur. D'une part, le langage est classificatoire ; d'autre part le langage introduit dans l'abstraction, *i.e.* la capacité de s'abstraire et de se représenter le monde, y compris soi-même. En cela une frontière radicale sépare l'homme des autres espèces (p. 17). Pour devenir soi, il faut un miroir : « chacun de nous est deux, cependant uni à lui-même par cela même qui le divise » (p. 18). Ce miroir sera la société : elle assume « une fonction spéculaire, qui en somme équivaut à introduire la théâtralité – hiérarchie d'une scène et manœuvre de la fiction – comme condition d'organisation religieuse, politique, économique, des groupes humains » (p. 18). « Avec le paradigme du Miroir, fait irruption la question de l'altérité sur fond d'identité : à travers la relation à son image, le sujet se construit produisant l'autre à l'intérieur de soi qui ouvre l'accès à l'autre comme soi, son semblable à l'extérieur » (p. 20). Le concept positiviste du langage le réduit à la dimension cognitive : le langage dénomme les choses, dévoile leur identité. Ce faisant on postule que le langage est lumière, oubliant ou ne voulant pas voir l'obscurcissement, obstacle sur lequel bute toute traduction.

À ce propos, on doit observer que ce que P.L. entend par *sujet* n'a rien à voir avec le concept développé par de nombreux philosophes et sociologues. Selon P.L., il n'y a de sujet que si la Loi exerce son office ; de ce point de vue, le sujet n'est pas un fait historique. Aussi si le mot n'existe pas partout et à toutes les époques, cela ne veut pas dire que le concept est ignoré. La conception répandue actuellement, notamment dans une certaine sociologie

(par ex., Touraine), réduit le sujet à l'individu propre à l'individualisme moderne : ainsi on verse dans cette aporie qu'il n'y aurait de sujet que quand l'autorité est remise en question. Or la particularité de l'individualisme n'est pas de nier l'autorité mais de poser comme seule autorité l'individu lui-même (ou sa conscience, selon une version atténuée). C'est pour cela que l'on débouche sur l'idée contestable que le sujet est une découverte occidentale et que le sujet se confond avec ses pulsions, son désir, ses fantasmes, etc.

D'abord, P.L. estime que toute société, en tant que « figure de l'espèce », ne vise que sa propre pérennisation. Ensuite parce que cette fin ne peut être atteinte que par la reproduction des sujets, ou plutôt la reproduction des conditions de la subjectivation. La particularité du vivant humain, qui se spécifie en tant que vivant parlant, est que sa reproduction n'est pas réductible aux processus physiques, mais suppose intrinsèquement l'institutionnel, dans la mesure où la reproduction de l'espèce est soumise à des règles. La reproduction du sujet humain passe notamment par le langage, en ce sens qu'elle n'a pas lieu hors de ce média fondamental. Les règles qui gouvernent ce processus ne sont pas « naturelles » mais sont l'œuvre même des humains, à travers les différentes médiations que désigne le concept légendaire de Référence absolue. En effet, que les lois soient données par les Ancêtres, par un Dieu législateur omnipotent ou par un Législateur détenteur de la souveraineté, cela ne change rien au fond de l'affaire. On peut se moquer des « sauvages » qui croient que leurs lois viennent du Ciel : le Législateur des systèmes politiques modernes n'est pas plus *vrai* que le Dieu de la Bible ou du Coran. Quand on met l'accent sur le caractère évolutif de la pensée juridique passant d'une inscription de l'origine des lois dans des puissances qui transcendent l'homme au Parlement comme instance législative immanente à la société, on omet bien sûr cette permanence de la fiction fondatrice de tout système normatif. On fait comme si l'humanité occidentale s'était soudainement affranchie de toute mythologie. P.L. a pour habitude de dire que les institutions ne tiennent que grâce à des *fictions* : il emploie ce terme dans le sens où les juristes disent que la personne morale est une fiction. Fiction n'est donc pas l'opposé de réalité. Ainsi, P.L. s'est beaucoup penché sur deux fictions essentielles de la tradition occidentale : l'État et la paternité.

Selon P.L., nous sommes menacés par un nouveau type de nihilisme, au cœur duquel gîtent ce qu'il appelle les « idéaux post-hitlériens de la subjectivité sans loi » (p. 112), avec comme

conséquence intellectuelle majeure l'impossibilité de se pencher « sur l'institutionnalité du langage et l'ordre dogmatique du sujet » (p. 113). Sur le plan théorique règne la confusion la plus totale : ainsi confond-on allègrement « sujet » et « individu ». Le langage inaugure la déchosification et introduit le sujet dans la représentation, y compris par rapport à lui-même, comme par rapport à son propre corps. Le sujet est divisé par le langage. Tout un chacun est dans une relation spéculaire à soi, à travers le thème du miroir : d'un côté, le corps physique, de l'autre, l'image. La société également fonctionne comme un miroir à l'égard du sujet. La relation spéculaire ne se limite pas cependant à assurer l'adhésion du sujet à sa propre image, elle introduit la problématique de l'altérité, puisque l'image est autre que celui qui se tient de ce côté-ci du miroir. Si cet autre peut devenir soi, alors tout autre peut devenir semblable dès lors qu'il peut être identifié à cette image. L'acquisition des mécanismes linguistiques par l'enfant reproduit ce processus, notamment l'utilisation de ce que R. Jakobson appelait *shifters*.

P.L. donne des éléments pour une critique du discours scientifique, notamment s'agissant de la confusion entre vérité scientifique et vérité dogmatique, ou ce que, en d'autres termes, on pourrait appeler la transformation des vérités scientifiques en valeurs. « Une vérité scientifique est scientifique, parce que conforme aux lois de la science considérée. Mais, dès lors que la société la reconstruit comme valeur, elle prend statut de vérité dogmatique. Le discours scientifique obéit aussi à la logique des montages institutionnels du discours » (p. 19). L'idée que, en donnant la primauté à la Science la civilisation occidentale s'est détachée de toutes celles qui l'ont précédée, est une croyance largement répandue. C'est aussi le fond du thème nietzschéen de « la mort de Dieu ». Ce que conteste fortement P.L., pour lequel les Occidentaux pas plus que les autres ne peuvent s'affranchir de la condition humaine : « l'Explication scientifique a pris valeur dogmatique...ce qui replace l'Occident ultramoderne dans la condition ordinaire des civilisations » (p. 178).

Hocine Benkheira.

126.19

MABILLE (François).

**Approches de l'internationalisme catholique.** Paris, L'Harmattan, 2001, 241 p. (coll. « Religions et relations internationales »).

Comprendre la place du catholicisme dans les relations internationales sécularisées est loin

d'être un sujet nouveau pour F.B. En 1993, il a analysé le récent corpus doctrinal de l'Église catholique sur les relations internationales en en présentant les principales spécificités (*L'Église et la paix. Vingt-cinq ans de messages pontificaux pour la paix*. Centurion, 1993 [cf. Arch. 94.129]). En 2001, son *Expertise internationale du catholicisme français* (L'Harmattan, 2001) visait à comprendre la participation des catholiques à la production d'idées et à la mise en place des mobilisations collectives sur le plan international. L'ouvrage était fondé sur l'étude d'un acteur fonctionnant en réseau : les Commissions Justice et Paix aux niveaux nationaux et au niveau du Saint-siège. Par ailleurs, il publiera bientôt *Les catholiques français et la paix au temps de la guerre froide* (L'Harmattan, 2004), centré sur le mouvement international Pax Christi. Il y analyse le processus de l'internationalisation du catholicisme dans un contexte global de crise du catholicisme, notamment à travers les notions de sécularisation interne, de laïcisation et de pluralisation interne.

La longue introduction (de nature politiste) de *Approches de l'internationalisme catholique* permet à l'auteur de définir l'Église en tant qu'elle est à la fois acteur producteur d'idées, de normes, de socialisation, mais également acteur dans des situations conflictuelles. Il relate les évolutions des individualités, des collectifs nationaux ou internationaux et des ONG catholiques tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. Le projet de « paix catholique » est placé au cœur de cette évolution de l'« internationalisme catholique ». L'A. situe ce projet dans le contexte de ce siècle, avec l'ambition de faire ressortir les constantes mais également la complexité des relations entre Église, État et consciences individuelles.

La première partie offre une typologie de l'internationalisme catholique, que l'on pourra comparer à celle de Jacques Gadille (1981). Elle donne des clés de compréhension simples et riches de l'évolution de sa stratégie au XX<sup>e</sup> siècle sur le plan international et un fil de lecture unificateur pour cet ouvrage. Les nombreuses références aux sources historiques en rendent la lecture d'autant plus intéressante.

La particularité de l'ouvrage est d'aborder ce sujet sur le plan thématique, sous la forme de monographies d'associations et mouvements français centrés sur la paix, les droits de l'homme, la fraternité, le développement et la coopération.

Le discours chrétien de mobilisation contre la torture est ainsi présenté, dans la seconde partie, dans son évolution historique. Notons